

BURNETT, Charles: *Arabic into Latin in the Middle Ages. The Translators and their Intellectual and Social Context*. Farnham, Surrey: Ashgate (Variorum), 2009. VIII + 412 pp.

Con fecha de 2009 ha salido publicado el libro *Arabic into Latin in the Middle Ages, The Translators and their Intellectual and Social Context*, obra en la que Charles Burnett recoge una selección de sus artículos sobre traductores medievales, materia en la que es de imprescindible referencia. De este modo, el libro reúne artículos que dan luz a aspectos poco conocidos sobre la gestación de las traducciones del árabe al latín, sobre sus autores y métodos, lugares, fechas, atribuciones y motivos que rodean este fenómeno tan importante para la historia de la cultura. A su vez, algunos de estos artículos van acompañados de ediciones pertinentes a la cuestión en cada caso abordada, así como también de *addenda* y de las correcciones que el autor ha considerado oportunas en su revisión de los artículos. Como signo de coherencia, los trabajos están dispuestos por orden cronológico de traductores: del siglo X al siglo XIII, abarcando zonas como el sur de Italia, Antioquía y la Península Ibérica.

El primero de ellos, con el título «King Ptolemy and Alchandreus the Philosopher: The Earliest Texts on the Astrolabe and Arabic Astrology at Fleury, Micy and Chartres», trata acerca de la tradición de traducciones astrológicas en sus primeros momentos, finales del siglo X, de la existencia de un corpus astrológico, la *Early Collection*, que habría sido gestado en la Abadía benedictina de Fleury y que habría circulado por el monasterio benedictino San Mesmin de Micy y la catedral de Chartres, ésta última importante por haber propiciado su temprana difusión. A partir de este rastreo, el artículo propone revisar el papel que se le ha concedido a Gerberto de Aurillac en la gestación del corpus y muestra como dicho corpus fue el material fundamental que proveyó a Occidente de textos de astronomía y astrología, como los atribuidos a las autoridades del rey Ptolomeo y Alcandreo. Por último se ofrece una edición revisada, la más completa hasta ahora, de las instrucciones de la elaboración del astrolabio de Ascelin de Augsburg, obra también incluida en este corpus de carácter astrológico.

El segundo capítulo, «Physics before the Physics: Early Translations from Arabic of Texts concerning Nature in mss British Library, Additional 22719 and Cotton Galba E IV» basa su investigación en el análisis de dos manuscritos del siglo XII relacionados con traducciones efectuadas en Italia. Ambos manuscritos ofrecen textos de ciencia natural de origen árabe, y con ellos se sugiere la existencia de un interés en este tema en el sur de Italia ya en el siglo XI, a través de la Sicilia árabe y las provincias bizantinas del sur de Italia. Además, Burnett cuestiona también la atribución general a Constantino el Africano de todas las traducciones del árabe al latín hechas durante su etapa activa (1077-1098) en Salerno: el manuscrito Cotton Galba no contiene ni un solo texto que pueda ser atribuido firmemente a Constantino. Como se muestra en el artículo, hubo un movimiento de traducciones del árabe al latín en el siglo XI, previo e independiente a la labor de éste y más orientado a la filosofía natural, no tanto a la medicina, y que prepararía el terreno para la recepción de las obras aristotélicas en el siglo XII. El artículo ofrece la edición y traducción de alguno de estos textos.

El tercer capítulo, «Adelard of Bath and the Arabs», está dedicado a Adelardo de Bath, considerado como uno de los primeros en propiciar el despertar cultural del siglo XII a través de sus traducciones de material árabe al latín. El artículo pretende arrojar algo de luz sobre el personaje en cuestión y en cuanto a su método de traducción, repasa las cronologías cruzadas en sus obras y se detiene en analizar cuál era la realidad de los estudios árabes con los que Adelardo había dicho tener contacto. Este estudio lleva a concluir a su autor, a través del análisis de rasgos y errores en sus traducciones, que Adelardo de Bath se relacionaba con los estudios árabes a través del medio oral, y que de hecho no se puede deducir a por sus obras que supiese leer árabe. Se puede suponer por el contexto en el que estaba que mantenía colaboración en esta labor lingüística con el propio Pedro Alfonso.

La importancia de Antioquía —árabe y cristiana— como lugar de encuentro entre culturas y religiones en el siglo XII y XIII es el asunto que Charles Burnett trata en su siguiente artículo, «Antioch as a Link between Arabic and Latin Culture in the Twelfth and Thirteenth Centuries», reivindicando la cercana relación que mantenía Antioquía con Pisa, importante centro de traducciones del griego y del árabe al latín, con personajes como Burgundio, Jacob de Venecia, y sobre todo Esteban de Pisa, quien estuvo en Antioquía en busca de la sabiduría árabe y que, según parece, utilizaría la primera traducción del árabe al latín del *Almagesto* hecha en Antioquía en una de sus traducciones, el *Liber Mamonis*. Así pues, Antioquía-Pisa constituía un conducto de entrada de textos árabes en el mundo latino muy importante, como señala el hecho de que seguramente fue a Pisa donde llegaron en un primer momento las *figure indice* (sistema de numeros hindu-arábigos), circunstancia que permitió que se gestaran en el campo de las mate-

máticas figuras tales como la de Leonardo de Pisa, «Fibonacci», el mayor matemático de la época. Este artículo incluye tres apéndices: uno con prefacios de traductores que reflexionan sobre el estado de las ciencias y sobre aspectos de traducción, un segundo apéndice con cuestiones sobre numerología y un tercero sobre la cuestión de la datación de las obras de Esteban de Pisa.

El capítulo quinto «Magister Iohannes Hispalensis et Limiensis' and Qusṭā ibn Lūqā's *De differentia spiritus et animae*: a Portuguese Contribution to the Arts Curriculum?», trata sobre el traductor de la única obra incluida en los *Libri naturales* que se reconocía como de autoría no aristotélica: *De differentia spiritus et animae*, obra del árabe Qusṭā ibn Lūqā traducida al latín, según los manuscritos, por Iohannes Hispalensis et Limiensis, proveniente así, según hipotetiza Burnett, de la región de Lima, en Portugal. Este texto fue importante en el contexto cultural del siglo XII y fue utilizado para sus obras por varios personajes importantes como Gundisalvo y Hermán de Carintia. Al final del artículo se añaden prólogos del traductor y fragmentos de Gundisalvo y de Hermán de Carintia que ejemplifican el uso que estos traductores hicieron de esta obra.

El sexto artículo, «John of Seville and John of Spain: a mise au point» ahonda sobre esta misma cuestión de la identidad del traductor o traductores que subyacen detrás de nombres como Iohannes Hispalensis, Iohannes Hispanus, Iohannes David o Avendauth. Burnett expone las distintas posibilidades que se han barajado y explicita la problemática que aún persiste analizando no sólo las problemáticas atribuciones que nos proporciona la tradición manuscrita, sino también el estilo y terminología que aparece en las traducciones. Todas estas reflexiones, como bien afirma el propio autor, han de servir de base para futuras líneas de investigación que nos permitan una visión más diferenciada del proceso de traducción en Toledo y de sus protagonistas.

«The Coherence of the Arabic-Latin Translation Program in Toledo in the Twelfth Century» es el siguiente artículo que se ofrece en el libro. Toledo se presenta como el importante centro de traducciones de la segunda mitad del siglo XII con dos figuras sobresalientes, Gerardo de Cremona y Gundisalvo. Ambos, como señala Burnett, manifiestan en su producción traductora un trazado de temáticas distintas; Gundisalvo, junto con el judío Avendauth, se interesa por el enfoque filosófico dado por Avicena; Gerardo, por otro lado, traduce las obras de filosofía natural y de metafísica de los propios filósofos griegos y sus comentaristas. Sin embargo, encontramos detrás de las dos empresas traductorales el curriculum aristotélico elaborado por al-Farabi en su *Kitab ihsa al-ulum*, traducido al latín tanto por Gundisalvo como por Gerardo. Finalmente el artículo incluye una nueva edición de la *Vita, Commemoratio librorum y Eulogium*, textos elaborados por discípulos de Gerardo de Cremona y que son testimonio de su labor traductora.

Miguel Escoto es el protagonista del siguiente artículo, «Michael Scot and the Transmission of Scientific Culture from Toledo to Bologna via the Court of Frederick II Hohenstaufen». Su nombre se ha relacionado con traducciones de obras como las de Aristóteles, Averroes y Avicena; poco más se conoce de este personaje. Aparece en escena en Toledo, en 1213 viaja a Roma acompañado por el arzobispo de Toledo, ciudad con la cual tuvo una estrecha relación, como la tuvieron sus antecesores Gundisalvo y Gerardo de Cremona. Se le conoce también como astrólogo en la corte de Federico II y, como personaje versado en la astrología, compone su *Liber introductorius*, probablemente la primera obra que adapta las cuestiones astrológicas de las traducciones árabes al público cristiano. El apéndice del artículo proporciona un adelanto al estudio de fuentes de esta misma obra.

El último capítulo del libro, «Master Theodore, Frederick II's Philosopher», recoge un artículo que versa sobre Teodoro el Filósofo, quien también, como Miguel Escoto, estuvo en el entorno de Federico II. Conocido sobre todo por su papel de intermediador entre el rey y los musulmanes, menos conocido es su perfil intelectual; se sabe que llevó a cabo traducciones del árabe, como la traducción del *Moamin*, un tratado sobre halcones. Lo cierto es que su nombre ha sido eclipsado por la figura de Escoto; parece, sin embargo, un personaje de notable bagaje que conocía a los filósofos griegos, sobre todo a Aristóteles, y que estuvo en contacto con grandes maestros árabes como Kamāl al-Dīn ibn Yūnus. Su consideración de «filósofo» vendría dada por el hecho de que estuvo relacionado con el mundo árabe y que tradujo o formó parte de un equipo de traductores de textos árabes de filosofía y ciencia natural, como en otros contextos Gerardo de Cremona, Filippo de Tripoli o Avendauth. Para un mayor acercamiento al personaje, Burnett introduce al final del artículo bajo el epígrafe de *Testimonia* fragmentos coetáneos que dan testimonio de vida y obra.

El resumen que aquí hemos presentado se muestra tan sólo como una pincelada de lo que son los contenidos de los artículos. Las hipótesis y conclusiones que se aportan son resultado de la combinación del

amplio conocimiento en la materia de Charles Burnett y del estudio pertinente en cada caso de los temas a través de fuentes directas, mezcla que otorga a su obra un alto valor científico, de inevitable consulta para el estudioso interesado en estas cuestiones. También merece ser mencionada la inclusión de reproducciones de manuscritos relacionadas con cuestiones tratadas y el índice general para todos los artículos de los manuscritos y nombres citados.

CELIA LÓPEZ ALCALDE  
ERC-Project «Latin into Hebrew»  
Universidad Autónoma de Barcelona

FERNÁNDEZ RODRÍGUEZ, José Luis: *El Dios de los filósofos modernos. De Descartes a Hume*. Pamplona, EUNSA, 2008. 336 pp.

Que, pese a todas las apariencias contrarias, el centenario ciclo de la filosofía escolástica en sus variadas vertientes (tomista, agustiniana, franciscana, escotista, suarista, &c) no puede en realidad desconectarse enteramente de la puesta a punto del pensamiento filosófico más tópicamente «moderno» tras su establecimiento por medio del «descubrimiento cartesiano del sujeto», es algo que sólo podrá sorprender a aquellos que persistan en continuar alimentándose de los clichés más manidos en la historia de la filosofía. Y es que en efecto, mantener a este respecto un enfoque rupturista que pretendiera señalar una suerte de solución de toda línea posible de continuidad a la altura de Descartes o del Canciller Bacon para mejor así separar abismáticamente tales figuras respecto de sus predecesores, supondría, además de arriesgarse a no explicar nada inteligiblemente (puesto que, como ya se sabe desde los tiempos de Parménides, «de la nada, nada viene»), incurrir en un anacronismo que ignorase el grado extraordinariamente elevado en el que el propio «descubrimiento» cartesiano estaría representando un replanteamiento de temáticas medievales tales como puedan serlo la problemática del *deus deceptor*, &c. Temáticas en todo caso, ya recorridas por tradiciones voluntaristas como las de Occam con las que las aportaciones de Descartes estarían entroncando en todo momento. De hecho, una tal continuidad, que en modo alguno podría reducirse al caso de Descartes (pues la filosofía de Leibniz, sin perjuicio de su «modernidad» racionalista, no bebería en menor medida de la *philosophia perennis*, en este caso principalmente de la escolástica de cuño suarista) habría sido puesta enteramente de manifiesto por estudiosos como Étienne Gilson en sus ya clásicos *Études sur la role de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien* (Paris, Vrin, 1976) sin perjuicio de que ello no haya sido óbice de las continuas reverberaciones del lugar común del «anti-escolasticismo» de la modernidad.

Y es que en efecto, mal podrá interpretarse en estas condiciones la propia filosofía moderna como una suerte de reacción frente al Medievo, sin hacerse cargo de que tanto el Medievo como la propia modernidad proceden de la irrupción histórica de las religiones monoteístas frente al necessitarismo griego de inspiración aristotélica. Para presentar esta tesis de otro modo: puede que la «modernidad» —suponiendo que este rótulo signifique algo preciso— agradezca ser interpretada en términos de secularización de los marcos onto-teológicos de la Europa del Medioevo, pero en todo caso, siempre convendrá tener presente que este proceso secularizador se dibujará no tanto como una profundización en el alejamiento con respecto al Dios pantocrátor de la ontoteología cuanto como una «mundanización» sistemática de tal Dios de suerte que, tal y como lo ha diagnosticado el filósofo español Gustavo Bueno, la propia teología dejará progresivamente de comparecer en calidad de «aquello de lo que se habla» (como en la teología natural sea agustiniana, sea tomista, sea escotista) para convertirse en aquello desde lo que se habla acerca del mundo (como en el ocasionalismo de Malebranche, en la monadología de Leibniz, o en el racionalismo cartesiano de las *Meditaciones Metafísicas*).

En este sentido, y justamente a fin de hacerse cargo debidamente de tales empalmes histórico-filosóficos, el libro que José Luis Fernández Rodríguez, profesor emérito de la Universidad de Navarra, ha publicado recientemente en la editorial EUNSA bajo el título de *El Dios de los filósofos modernos* ofrece a la consideración de los lectores algunos materiales ciertamente imprescindibles. Se trata de un estudio, profundo, muy cuidado y ciertamente bien solvente desde el punto de vista documental, de las doctrinas teológico-naturales de una nómina de seis pensadores «modernos» procedentes lo mismo de la tradición racionalista (Descartes, Malebranche, Spinoza) como de la escuela empirista anglosajona (Locke,